Aspects de la dialectique, « Recherches de Philosophie », II, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, pp. 380, in 8°.

Il secondo dei volumi delle « Recherches de Philosophie », pubblicati dell'Association des Professeurs de Philosophie des Facultés et Instituts Catholiques de France, si annuncia con un tema di estremo interesse, che si fa ispiratore e ideale filo conduttore di otto saggi, ai quali segue una vivace appendice di « Note e cronache ». Degli otto saggi (*Méthode et dialectique*, di André Marc; *Négativité et affirmation originaire*, di Paul Ricoeur; *Le logos fondateur de la dialectique*, di Kostas Axelos; *Dialectique et ontologie chez Platon*, di Dominique Dubarle; *Dialectique et procession chez Plotin*, di Christian Rutten; *Univers dionysien et univers augustinien*, di Jean Pépin; *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*, di Henri Niel; *Dialectique hamelinienne et philosophie chrétienne*, di Augustin Sesmat) abbiamo trascelto, fra quelli di carattere più spiccatamente teoretico, tre che, a torto o a ragione, ci è sembrato rivestissero particolari motivi di interesse. Essi sono, secondo l'indice, il secondo, il settimo e l'ottavo. E se i lavori del Ricoeur e del Niel già col solo assunto suscitano un ampio interesse (che tuttavia dal Niel verrà, a nostro avviso, un poco tradito), il saggio del Sesmat ci è parso ben rappresentare un determinato modo di impostazione del problema filosofico, oggi ancora ben vivo tra i filosofi cattolici, e una sua possibile fase evolutiva di avvicinamento alle scienze contemporanee, quale è auspicata dal Sesmat, che ci sembra faccia sorgere curiosi motivi di avvicinamento con correnti di pensiero inglesi e americane. Avvicinamento forse comprensibile alla luce del comune realismo di impostazione nelle due pur differenti mentalità. Ma veniamo senz'altro ai singoli saggi.

Il lavoro di Henri Niel (*Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*) ci presenta l'evoluzione del significato e del compito della dialettica in Hegel e nel marxismo, secondo un disegno schematicamente chiaro ed efficace. Tale schematica chiarezza contribuisce, con le doti di eccezionale dottrina, a suscitare l'interesse per lo scritto del Niel, ma nel contempo, ci sembra, costituisce anche il limite di questo lavoro, che con qualche leggerezza supera, o dà per scontati, alcuni difficili passaggi dell'esegesi hegeliana e marxista. *Fenomenologia*, *Scienza della logica*, *Filosofia del Diritto*, costituiscono le tre tappe secondo le quali il Niel ci presenta la dialettica hegeliana nella sua evoluzione. Nella prima di queste tre tappe viene descritta e fondata l'evoluzione della realtà naturale nella realtà umana, vale a dire il passaggio natura-storia; esso è reso possibile dalla conquistata consapevolezza, da parte dello Hegel, della funzione mediatrice (e negatrice) dell'uomo, la quale a sua volta permette una « concezione essenzialmente storica dello Spirito ». Il vero significato della dialettica hegeliana consiste dunque, per il Niel, nell'esprimere « il movimento non della Natura o dell'Essere, ma dello Spirito inteso come attività storica ». Questa puntualizzazione conduce il Niel a sottolineare la origine « tutta religiosa » dello Spirito hegeliano e della sua rinvenuta

storicità; affermazione che non ci sentiremmo di fare nostra per la complessità di motivi donde trae ispirazione la *Fenomenologia* hegeliana; si tratta del resto di una questione già ampiamente discussa, che qui converrà dunque accantonare. Ciò che caratterizza l'evoluzione dello Spirito dalla fase puramente naturale a quella umana è l'accettazione della morte da parte dell'uomo; accettazione che è espressione della libertà come « possibilità di fare astrazione, di sopprimere, di negare ». L'atto mediante il quale l'uomo nega il suo naturale « egocentrismo primitivo », crea nel contempo una superiore realtà dove alla vita dell'individuo si sostituisce « la vita della società e del gruppo »; nasce così quel processo « di reciproco riconoscimento » che lo Spirito, principio superindividuale e, precisa il Niel, di origine tutta cristiana, esprime nel suo storico evolversi. « Ben inteso lo Spirito non esiste al di fuori della storia », afferma l'A.; esso infatti si manifesta nel prender coscienza di sé, nel riconoscersi attraverso l'attività dell'uomo che, edificando il suo mondo sulla base della realtà naturale, edifica nel contempo se stesso. Il senso e il fine della storia umana consiste dunque, per il Niel, nel riconoscersi dello Spirito come « riconciliazione dell'uomo con se stesso e con il mondo » (la *Fenomenologia* « fu scritta per stabilire la realtà di un tale fine ») e nella completa liberazione dell'uomo in una totalità razionale dove Dio e l'Umanità si implicano « in indissolubile unità ». Solo in rapporto a questa totalità, a questo tutto, la dialettica hegeliana ha, secondo l'A., una funzione, e la *Fenomenologia* un senso. « Ma — si chiede il Niel — quale è la struttura di questo tutto? » Appunto per determinarla Hegel sarebbe stato indotto a costruire, nella *Scienza della Logica,* una Ontologia. Si entra così nella seconda fase evolutiva della dialettica hegeliana, caratterizzata dal passaggio, già tanto discusso e mai definitivamente risolto, *Fenomenologia-Scienza della Logica.* Che questo passaggio, tuttavia, sia sufficientemente chiarito dal Niel non diremmo, tanto più che della *Logica* si parla davvero troppo poco, mentre ciò che viene detto dell'Essere, come atto di automanifestazione, o di Dio, come tragico processo di autorivelazione, ben potrebbe attribuirsi anche allo Spirito della *Fenomenologia.* Lo stesso Niel d'altronde riconosce che « all'interno dell'Essere e dello Spirito si ha identità di struttura », donde consegue una identità di funzione per la dialettica; ma in che consisterebbe allora il nuovo aspetto assunto dalla dialettica hegeliana in questa fase? E se non si tratta di un nuovo aspetto, a che scopo passare attraverso la *Scienza della Logica* per arrivare alla *Filosofia del Diritto?* La *Logica,* dice il Niel, « ci ha mostrato che questa universalità (quella conquistata dalla *Fenomenologia*) è di tipo essenzialmente razionale »; la *Filosofia del Diritto* determinerà a sua volta l'istituzione in grado di attuarla. Ma, ci chiediamo, era davvero necessario, per Hegel, dimostrare che l'universale della *Fenomenologia* è « essenzialmente razionale »? Ed è essenzialmente e semplicemente questo il compito e il significato della *Grande Logica?* Noi ne dubitiamo. Del resto la conclusione stessa che il Niel trae per la dialettica hegeliana (dopo il suo ultimo approfondimento come « legge di realizzazione della libertà »

nello Stato) — secondo la quale la dialettica sarebbe legata « ad una filosofia dell'esistenza storica e concreta », conseguente ad una ispirazione di origine religiosa e cristiana — ci sembra inadeguata, in generale, al pensiero complessivo dello Hegel, e particolarmente inadatta a quell'immenso e ancora un po' misterioso capolavoro che è la *Scienza della Logica.*

Quanto alla dialettica marxista, se ne tracciano, in modo molto succinto, due successivi sviluppi: il primo vede una naturalizzazione della dialettica hegeliana, ma sempre secondo un significato storico (anche se allo Spirito si è sostituita l'economia e il lavoro); il secondo, invece, segna il passaggio a una dialettica che « non esprime più il movimento della Storia, ma quello della cosa ». Una evoluzione cui il Niel suppone non sia stato estraneo l'influsso delle opere del Darwin che intorno al 1850 vedevano la luce. Veramente più che di evoluzione si dovrebbe parlare di involuzione, dal momento che si passa, secondo lo schema del Niel, da una dialettica filosofica ad una dialettica partitica del tutto subordinata alla marcia inarrestabile del tempo e delle cose. In questo senso si esprime infatti il Niel, cui tuttavia sta particolarmente a cuore di mostrare come tanto la dialettica hegeliana quanto quella marxista « postulino l'idea di una totalità intelligibile alla quale sono sospese » e commettano dunque l'errore di una grave presupposizione; non senza ragione infatti il Niel aveva precedentemente accusato la dialettica hegeliana di essere « un metodo a posteriori », dal momento che essa « suppone data la totalità dell'esperienza ». Tutto l'esame dunque della dialettica hegeliana e marxista è succintamente condotto a questa sorta di identificazione nell'errore. Di qui la breve conclusione dell'articolo: « la dialettica riposa sulla possibilità per l'uomo di apprendere la totalità dell'esperienza »; ma ciò è forse possibile? « La risposta è evidentemente che noi dobbiamo accontentarci del tempo e lasciare a Dio l'eternità ». Salutare conclusione, non priva tuttavia, come ci sembra, di una medesima, seppur contraria, presupposizione cui si accompagna per di più l'inconveniente di impedire, con la sua assolutezza negativa, ogni ulteriore approfondimento ed impegno speculativo. Tanto aperta e feconda di molteplici possibilità di sviluppo era la prima presupposizione, quanto questa, che risolutamente nega nell'uomo la possibilità di impadronirsi del problema dell'esperienza che egli stesso si è posto, ci sembra povera e infeconda.

Il compito che si propone Augustin Sesmat (*Dialectique hamelinienne et philosophie chrétienne*) è quello di un perfezionamento dell'ontologia classica, così da costruire una nuova ontologia cristiana che possa, come l'A. auspica, stare a fronte dell'opera di Aristotele e di Tomaso senza sfigurare. Ma, innanzi tutto, quali inconvenienti inducono ad una siffatta *renovatio* dell'ontologia classica (e per classica l'A. intende la tradizione aristotelico-tomista)? Appunto per individuarli il Sesmat occupa buona parte del suo saggio in una esposizione dei fondamenti della filosofia antica con intento critico « positivo ». Al termine della lunga analisi si rileva come all'interno della filosofia classica si generi una frattura tra le sostanze e i loro caratteri inessenziali;

frattura dannosa non tanto all'essere in sé e per sé delle sostanze, come il lettore potrebbe ritenere alla luce della nostra esposizione (il Sesmat infatti è fiero di « proclamare senza ambagi di credere alle essenze ontologiche e al loro carattere trascendente »), quanto all'unità e organicità del sapere. « Nella filosofia tradizionale si pongono sullo stesso piede tutti i caratteri immediatamente percepibili degli esseri » e per di più di questi caratteri ci si disinteressa quasi completamente; la filosofia riguarda così solo gli elementi primi del reale e si chiude in uno « splendido isolamento » per nulla encomiabile. La filosofia, secondo l'A., viene così smarrendo il senso della complessità del reale e il problema dei molteplici rapporti tra gli infiniti caratteri qualitativi e le essenze. Ma il risultato più pregiudizievole di siffatto isolamento sembra consistere in una irrimediabile frattura tra filosofia e scienza: « il solo mezzo per riunificare il sapere è che i nostri metafisici e i nostri filosofi si mettano coraggiosamente a studiare le scienze ». Il Sesmat invita calorosamente ad accettare con fiducia tutti i postulati scientifici « nella misura in cui sono solidamente stabiliti » (quale sia questa misura non viene però espresso), e di ricavarne tutte le possibili conseguenze e « di accettarle anche quando contraddicano a postulati contrari di Aristotele ». L'audace proposito dovrebbe condurre, se posto in pratica, a formare una schiera di giovani filosofi cristiani la cui preparazione non sia più essenzialmente storico-letteraria; dal che potrebbe derivare una fattiva collaborazione tra scienziato e filosofo: il primo fornirebbe al secondo tutti quei dati e risultati di cui il secondo si servirebbe per operare una universale organizzazione ed un'armonica sintesi del sapere. Ma per arrivare a questo risultato bisognerà prima modificare, in acconcia guisa, i fondamenti della metafisica, così che essa possa « studiare dal suo punto di vista superiore tutto ciò che vi è di fondamentale nella realtà ». La seconda parte del saggio di Sesmat si propone di perseguire appunto questo scopo proponendo « una teoria delle nozioni prime autentiche », delle loro caratteristiche, e delle loro relazioni. Per soddisfare la curiosità del lettore facciamo seguire « l'elenco pressoché esaustivo » di tali nozioni: Relazione. Numero. Tempo. Spazio. Movimento. Massa e Forza. Corpi naturali, semplici, composti, e loro interazioni. Vita vegetativa. Vita sensibile. Vita razionale... Dio... (lo spazio bianco è per gli eventuali angeli o spiriti superiori). Le caratteristiche di queste nozioni prime saranno: la coestensività alla totalità degli aspetti del reale, la irriducibilità, la precisione; in più queste nozioni dovranno essere fondamentali, vale a dire non derivate. Le nozioni derivate, dice l'A., « non si possono definire se non ricollegandole in qualche modo alla nozione fondamentale da cui dipendono », invece le nozioni fondamentali « dovranno poter essere definite indipendentemente da quelle (derivate) ». Da che cosa vengano poi definite le nozioni fondamentali non è chiarito. Restano infine le relazioni delle nozioni prime, col quale problema si entra finalmente nel dominio della dialettica. L'A. non ha simpatia per la « legge di opposizione e di sintesi » che governa la dialettica dei moderni (e per moderni dialettici si deve pensare, egli dice, « sopra tutto a Hegel, pri-

ma di lui a Fichte e anche a Kant, dopo di lui a Engels, a Marx ecc. »): « essa (dialettica) consiste nel partire da un concetto, la tesi, nell'opporgli un altro concetto, l'antitesi, poi nell'unire i due opposti in un terzo concetto, la sintesi dei due precedenti ». (Anche noi confessiamo di non nutrire simpatia per una siffatta dialettica; pensiamo che Hegel l'avrebbe senz'altro definita intellettualistica.) Il Sesmat intende invece rinnovare e riprendere l'ipotesi dialettica dell'Hamelin, quale venne espressa nell'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Tale dialettica si basa su un duplice processo di variazione e di costruzione. I due processi rendono ragione e del divenire aristotelicamente inteso (passaggio dalla potenza all'atto) e dell'organizzazione gerarchica dell'universo per la quale « ogni sintesi è più ricca della sintesi precedente », ma nel contempo ne conserva i caratteri essenziali, fondando così quell'insopprimibile principio di analogia che lega Dio a tutte le sue creature.

Il saggio di Paul Ricoeur, che abbiamo tenuto per ultimo perché ci è parso rivestire l'interesse maggiore (*Négativité et affirmation originaire*) è diretto contro « i filosofi che, dopo Hegel, fanno della negazione la molla della riflessione, o anche identificano la realtà umana con la negatività ». Nel contempo il saggio si propone la ricerca di un essere che « abbia la priorità sul negativo » e così si annunci per « un singolare potere di negazione. » Ma nell'affrontare tale difficile assunto, « donde cominciare » si domanda l'A.? « Dalla riflessione sulla realtà umana », risponde, essendo la riflessione, come coscienza della nostra finitezza nell'atto di superarla, il luogo della fondamentale negazione. L'A. procede quindi ad una analisi fenomenologica, sulla finitezza e sul suo superamento, di eccezionale acutezza e grande interesse, anche per gli spunti espressamente, ed accortamente, tratti dallo Hegel e dallo Husserl. Tale analisi si basa su di una considerazione del corpo come « apertura sul » mondo; apertura che si rivela secondo cinque aspetti (mancare di..., subire, ricevere, esprimere, potere), dei quali la percezione (il ricevere) è il più caratteristico e il più adatto al compito proposto. Dall'analisi della percezione emerge il concetto di limite come prospettiva (ogni percezione ha una sua particolare prospettiva che è sempre limitata — o limitante — rispetto alla cosa, potendo sempre io stesso « oppormi un altro punto di vista »), ma un limite che non è, dice l'A., « il contorno del mio corpo, né la sua struttura, bensì un tratto della sua funzione mediatrice, un limite inerente alla sua apertura ». Col venir in luce del nostro « esser-là limitato in quanto prospettiva » si è così nel contempo rivelato il nostro « atto limitante » : « è il mio atto come limitante che rivela il mio esser-là come limitato, press'a poco nel senso in cui Kant dice che non è la sensibilità che limita la ragione, ma la ragione che limita la sensibilità nella sua pretesa di erigere i fenomeni come cose in sé ». L'atto limitante, dice il Ricoeur, è l'atto stesso di esistere, « che si manifesta solo per opporsi, per dire di no », proprio come il démone socratico; e che con la sua negazione trascende il mio io limitato come punto di vista, in un io nuovo e pur sempre identico. Tuttavia tale conclusione non autorizza.

secondo il Ricoeur, « ad ipostatizzare l'atto di negazione in un nulla che sarà, come dice Sartre, la caratteristica ontologica dell'essere umano »; egli intende, al contrario, instaurare una « riflessione sulla riflessione » che permetta di recuperare « l'affermazione originaria ». Il trascendersi diviene così una « negazione della negazione », mentre la primitiva negazione verrebbe ad essere quella del finito medesimo (il punto di vista della percezione) in rapporto all'infinito (Dio). Il Ricoeur cita Cartesio (« io comprendo la stasi e le tenebre come negazione del movimento e della luce ») deducendone che il finito è ontologicamente un distinto che prende coscienza di sé come di un contingente (« io sono il vivente dall'esistenza non necessaria ») rispetto all'infinito, di cui è originaria negazione, dalla quale deriverà la negazione della riflessione come negazione mediata. Non possiamo tuttavia concordare col Ricoeur in questo passaggio dal fenomenologico all'ontologico, che ci è parso privo di un adeguato fondamento e quindi incomprensibile (come comprendere i distinti « prima » della negazione? La disgiunzione si genera nell'atto stesso del trascendersi, che nega e conserva, come aveva detto lo stesso Ricoeur, o come *nec... nec..., et... et...*, secondo lo schema, qui opportuno, dell'hegeliano sillogismo disgiuntivo). Il passaggio al piano ontologico, e alla successiva affermazione dell'Essere, viene ad inserirsi, a nostro avviso, in modo alquanto estrinseco, come si può anche osservare nella successiva polemica dell'A. contro Sartre, diretta a mostrare che « una negazione non può cominciare da sé » e che quindi ad essa deve antecedere una positività di partenza. Lo schiavo che si rivolta al padrone, dice l'A. citando Camus, « invoca tacitamente un valore »; ma questo valore, diciamo noi, è qui estrinseco rispetto al movimento dialettico di negazione, e l'esempio del Ricoeur, che chiaramente si rifà allo Hegel, ne tradisce il vero significato originario per il quale la negazione del servo rispetto al signore è possibile solo perché il primo è « la verità » del secondo, e la verità del signore « è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima », da cui deriva che « la verità della coscienza indipendente è la coscienza servile » (1), e così la possibilità stessa della negazione. La negatività di cui parla il Ricoeur, ricevendo il suo significato e valore dal di fuori (da un essere di cui il Ricoeur si è preventivamente chiesto « come debba essere perché sia l'anima della negazione ») viene a trovarsi, in se stessa, vuota almeno quanto quella del Sartre, contro il quale pure si era detto, forse non senza ragione, che « la sua filosofia del nulla è la conseguenza di una filosofia insufficiente dell'essere ». La negatività del Ricoeur è un « sopprimere ogni cosa », come egli dice citando Plotino, per riaffermare l'Uno, o l'Essere « originariamente dialettico determinante ed indeterminato », secondo l'intuizione di Anassimandro che il Ricoeur fa sua. Solo che un siffatto essere non è in grado, a nostro avviso, di render conto, e di generare, il movimento dialettico stesso, dal momento che la negatività, pur essendo definita

(1) Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. De Negri, I, p. 170.

« il cammino privilegiato del risalire al fondamento », gli è estrinseca nel suo « sopprimere », così come sono estranei all'essere (« indeterminato » sì, ma come dunque « determinante? ») i momenti soppressi, e così anche la dialettica medesima che da loro non può andare disgiunta. Sarebbe forse giovevole rammentare che in Hegel la negatività come momento di « nullificazione », come dice il Ricoeur, è tale solo dal punto di vista dell'intelletto nel suo movimento di astrazione; in sé, o per la ragione, la negatività non sopprime, ma giustifica e conserva, costituendo essa, come è noto, la molla del movimento dialettico secondo il quale l'Essere si viene disvelando e con il quale esso stesso si identifica (solo così, infatti, gli è intrinseco). I gravi inconvenienti, tuttavia, dai quali anche l'Essere e la dialettica hegeliana non vanno esenti inducono a riprospettarne il problema: forse uno dei nodi più intricati della filosofia contemporanea. L'avere così apertamente e coraggiosamente indirizzato la discussione su di un argomento a tal punto complesso dell'odierno speculare costituisce, a nostro avviso, uno dei meriti maggiori del Ricoeur.

Carlo Sini